21e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 28 — 13 JUILLET 1899

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

QUESTIONS

de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il donner une étude sur la crémation et sur les raisons pour lesquelles elle est prohibée par l'Eglise ?

R. — Question des plus intéressantes, et qui mérite une attention spéciale. Pour plus de clarté, nous étudierons la *législation* de l'Eglise relative à la crémation dans le *présent* et dans le *passé*, et nous réfuterons les *objections* qu'on lui fait.

ART. I. — LÉGISLATION DE L'EGLISE SUR LA CRÉMATION

§ 1er. *Législation actuelle*

Nous la trouvons formulée dans deux décrets du Saint-Office, du 19 mai et du 15 décembre 1886.

I. — Voici le premier :

Feria IV, die 19 maii 1886.

Non pauci Sacrorum Antistites cordatique Christifideles, animadvertentes ab hominibus vel dubiæ fidei vel Massonicæ sectæ addictis magno nisu hodie contendi, ut et ethnicorum usus de hominum cadaveribus comburendis instauretur, atque in hunc finem speciales etiam societates ab iisdem institui : veriti ne eorum artibus et cavillationibus fidelium mentes capiantur et sensim in eis imminuatur existimatio et reverentia erga christianam constantem et solemnibus ritibus ab Ecclesia consecratam consuetudinem fidelium corpora humandi : ut aliqua certa norma iisdem fidelibus præsto sit, qua sibi a memoratis insidiis caveant, a Suprema Sacra Rom. et Univ. Inquisitionis Congregatione declarari postularunt :

1° An licitum sit nomen dare societatibus, quibus propositum est promovere usum comburendi hominum cadavera ?

2° An licitum sit mandare ut sua aliorumve corpora comburantur ?

Eminentissimi ac Reverendissimi Patres Cardinales in rebus fidei Generales Inquisitores, suprascriptis dubiis serio ac mature perpensis, præhabitoque DD. Consultorum voto, respondendum censuerunt :

Ad 1m. *Negative, et, si agatur de societatibus Massonicæ sectæ filiabus, incurri pœnas contra hanc latas.*

Ad 2m. *Negative.*

Factaque de his Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII relatione, Sanctitas Suas resolutiones Eminentissimorum Patrum approbavit et confirmavit, et cum locorum Ordinariis communicandas mandavit, ut opportune instruendos curent Christifideles circa detestabilem abusum corpora cremandi, atque ab eo gregem sibi concreditum totis viribus deterreant.

JOS. MANCINI, *S. Rom. et Univ. Inquis. Not.*

On peut tirer de cette décision les conséquences suivantes :

1° Il y est affirmé que l'usage de l'inhumation, qui a toujours été admis par l'Eglise, est en rapport avec l'idée chrétienne et qu'il est louable.

2° La crémation au contraire est déclarée un *abus détestable*, contre lequel il faut lutter énergiquement.

3° Il est interdit de demander la crémation, pour soi ou pour les autres.

4° Il n'est pas permis aux fidèles de donner leurs noms aux sociétés où l'on pratique la crémation.

5° Assurément, à la manière dont l'abus est qualifié, il est facile de voir qu'il y a matière grave ; si quelqu'un pouvait en douter, il n'aurait qu'à lire le décret suivant, qui range parmi les pécheurs publics, indignes de la sépulture, ceux qui ont demandé la crémation pour eux.

6° L'Eglise cependant ne repousse pas absolument, comme nous allons le voir, ceux à qui on inflige la crémation sans qu'ils l'aient demandée.

II. — Dès que ce décret fut rendu, de nouvelles questions furent adressées à la Congrégation suprême ; on se préoccupait surtout de la sépulture ecclésiastique et on demandait si l'on pouvait accomplir les rites sacrés sur un cadavre destiné à la crémation. Voici la réponse :

Feria IV, die 15 decembris 1886, Emi ac Rmi DD. Cardinales Inquisitores Generales decreverunt :

Quoties agatur de iis, quorum corpora, non propria

ipsorum, sed aliena voluntate cremationi subjiciantur, Ecclesiæ ritus et suffragia adhiberi posse tum domi tum in Ecclesia, non autem usque ad cremationis locum, remoto scandalo. Scandalum autem removeri etiam poterit si notum fiat, cremationem non propria defuncti voluntate electam fuisse. At ubi agatur de iis, qui propria voluntate certo et notorie usque ad mortem perseverarunt, attento decreto feriæ IV, 19 maii 1886, agendum cum iis juxta normas Ritualis Romani, tit. *Quibus non licet dare sepulturam ecclesiasticam.* — In casibus autem particularibus, in quibus dubium vel difficultas oriatur, consulendus erit Ordinarius, qui accurate perpensis omnibus adjunctis, id decernet, quod magis expedire in Domino judicaverit.

Si un individu, *au su du public*, a demandé pour lui la crémation et est mort sans avoir révoqué son action coupable, on ne peut lui accorder la sépulture ecclésiastique. Si la demande émane d'une personne étrangère, le clergé peut aller à la maison chercher le corps et faire les funérailles à l'église, mais il lui est interdit de conduire le cadavre jusqu'au four crématoire.

§ 2. *Législation ancienne*

On peut la formuler dans la proposition suivante :

Une ordonnance disciplinaire, émanant des apôtres, a certainement imposé aux premiers chrétiens l'inhumation et l'inhumation seule.

Nous en trouvons la preuve dans ce fait que, dès l'origine apostolique, l'Eglise a pratiqué l'inhumation et qu'elle a continué à la pratiquer sans aucune interruption jusqu'à nos jours.

I. — C'est un fait historique incontestable que l'usage de l'inhumation était admis par les apôtres, puisqu'on trouve des cimetières chrétiens remontant au temps des apôtres.

L'expression κοιμητήριον, *cœmeterium*, cimetière, indique, au dire même des païens, un lieu de sépulture chrétienne. Dans ce sens, elle est frappée au vrai coin du christianisme, à l'origine duquel elle remonte. Les Grecs donnaient le nom de κοιμητήριον même à une seule tombe, et les chrétiens d'Afrique, transformant le mot grec en son synonyme latin, écrivaient *accubitorium* ; c'est ce qu'établissent les épigraphes trouvées chez les uns et les autres. Deux sortes de cimetières étaient en usage, les cimetières *soterranei* ou souterrains, et les cimetières *aprichi* ou en plein air ; les uns appelés *criptæ, cripta, arenaria, arenarium* (cryptes, crypte, arénaires, arénaire) ; les autres *horti, areæ, poliandrium* (jardins, aires, polyandres). Les cimetières de la première sorte portent aujourd'hui le nom de *catacombes*.

L'usage de ces cimetières commença à une époque parfaitement connue ; il remonte au berceau même du christianisme, au temps des apôtres. Bosio, en effet, nous indique plusieurs cimetières d'origine apostolique. Telles sont, par exemple, les catacombes du Vatican, sur la voie Cornélienne ; celles de Lucine, sur la voie Aurélienne ; celle de Domitille, sur la voie Ardéatine ; celles de Priscille, sur la via Salaria, et les *Catacombes* de Saint-Sébastien. Les preuves d'une antiquité si reculée sont : 1° La sépulture qu'on y donna aux saints martyrs des temps apostoliques. Les saints Processe et Martinien, baptisés par saint Pierre, furent inhumés dans le cimetière de Lucine, sur la voie Aurélienne. Les saints Nérée et Achillée, ainsi que sainte Pétronille, disciples de saint Pierre, furent inhumés dans celui de Domitille, sur la voie Ardéatine. Dans celui de Priscille, saint Pierre baptisait les nouveaux convertis ; c'est là que fut inhumée la famille des Pudens, qui, la première parmi les familles patriciennes, donna l'hospitalité au saint apôtre. C'est un fait universellement connu, que les corps des saints apôtres Pierre et Paul furent cachés, peu après leur martyre, dans un caveau des *catacombes* ; que le premier reposa au Vatican, et le second dans le cimetière de Lucine sur la voie d'Ostie. 2° Les pierres tumulaires ornées d'épitaphes d'une date précise. Ainsi dans le cimetière de Lucine, sur la voie d'Ostie, on trouva une pierre tumulaire avec la date 107 ; Boldetti en rencontra une autre portant la date 110, et Marangoni en fit extraire et connaître une troisième de la même époque. 3° La forme de quelques-uns des principaux *cubiculi*, forme particulière et qui les distingue des cimetières d'une époque évidemment postérieure. Les parois n'en sont point taillées dans le tuf, mais construites à la main. Ils ne sont pas divisés en *loculi*, mais en grandes niches préparées pour recevoir des sarcophages. Les décors ont un cachet particulier de noblesse : stucs à feuillages des plus élégants, gracieuses figurines d'enfants, teintes délicates entre les peintures, symboles chrétiens très rares, épitaphes particulières. En somme, soit dans la construction, soit dans la décoration, ils ont beaucoup de la forme des *cubiculi* païens de l'époque des premiers Augustes, où les arts étaient si florissants. On y assiste aux premiers efforts d'un art qui s'éloigne du genre païen et se christianise. La cellule où reposèrent les corps des saints apôtres Pierre et Paul dans les *catacombes*, deux *cubiculi* dans le cimetière de Domitille, la chapelle grecque dans celui de Priscille, en sont une preuve incontestable. Il nous suffira de citer ce que l'illustre commandeur de Rossi a écrit sur le cimetière de Priscille :

> Les caractères d'antiquité de la chapelle grecque et de toute la région voisine sont : le style classique des fresques, les scènes qu'elles représentent et qui sont pour la plupart des types marquants du cycle bien connu de la peinture chrétienne, les superbes décors en stuc, un genre particulier d'inscriptions tracées au minium sur les briques, inscriptions où les formes classiques de l'épigraphie chrétienne n'apparaissent pas encore, où l'on ne trouve que de simples noms et de temps en temps le salut apostolique *pax tecum*, mais très fréquemment le symbole de l'ancre. J'y remarque encore des inscriptions lapidaires, dont les caractères sont d'une rare beauté et du genre classique de l'époque, ainsi que l'épitaphe d'un certain *Tito Flavio Felicissimo*. Enfin les hypogées et les sépulcres qui se distinguent par ce groupe d'œuvres archaïques, diffèrent on ne peut plus des excavations sépulcrales ordi-

nairement usitées. Les ambulatoires sont formés d'une ancienne carrière de sable que l'on avait commencé de transformer en cimetière, et d'où partirent ensuite les allées que creusèrent les fossoyeurs chrétiens.

II. — Cette pratique de l'inhumation présentait pour les chrétiens des difficultés telles, qu'ils y auraient certainement renoncé, s'ils n'y avaient vu un précepte apostolique.

1° Ils avaient à lutter contre la pratique suivie à Rome à cette époque. Les grandes familles de Rome conservaient fidèlement, il est vrai, l'antique usage d'ensevelir leurs morts ; mais il n'en était pas de même du plus grand nombre des citoyens. Quand le christianisme parut, la crémation était d'un usage très fréquent. Les riches en profitaient pour établir leur opulence dans la solennité des rites funéraires ; les simples citoyens s'associaient pour subvenir aux dépenses de rigueur ; et les plébéiens étaient brûlés aux frais du trésor public. Généralement on regardait comme obligatoire ou du moins comme plus convenable que les cadavres fussent, d'une manière ou d'une autre, purifiés par le feu.

Le nombre extraordinaire des sépulcres en forme de colombaires ; les grands avantages qu'en tiraient ceux qui les fabriquaient et en vendaient par groupes ou en détail les *loculi* ou petites niches ; la multitude des urnes funéraires et leur infinie variété de matière, de forme, de travail, indiquent tout à la fois l'importance de cette branche de commerce, et la coutume générale de brûler les corps. Entre les corps ensevelis et les corps brûlés, à l'époque de la venue des apôtres à Rome, la proportion était d'un à cinquante.

Or, dès que le christianisme a été prêché, tous les disciples du Christ, rompant brusquement avec la coutume de la crémation, recourent à l'inhumation, qui était méprisée ou peu s'en faut, et regardée comme une chose vieillie et hors d'usage. Il n'y a donc qu'une manière d'expliquer un procédé si étrange en apparence : c'est d'admettre une ordonnance disciplinaire des apôtres, enjoignant aux chrétiens d'ensevelir leurs morts au lieu de les brûler.

2° Le travail énorme auquel il fallait se livrer pour ne point renoncer à cet usage, en est encore une preuve irréfragable. Le P. Marchi a fait, sur les travaux des cryptes romaines, le calcul que voici :

Supposons, dit-il, qu'il n'y ait eu que deux collèges de fossoyeurs (ouvriers des cryptes), que chaque collège de fossoyeurs n'ait avancé que d'un mètre par jour, dans une galerie d'un mètre de large sur quatre mètres de haut, et n'ait creusé que 5 *loculi*, ce qui est le nombre d'usage dans ces galeries, où cependant l'on en trouve parfois 12 ou 13, et parfois 3 ou 4. Sur cette base, on a par jour une longueur de 20 mètres, avec des *loculi* suffisant à l'inhumation de 100 cadavres au moins ; au bout de l'année, qui ne compte pas plus de 300 jours de travail, la longueur totale sera de 6 kilomètres, avec l'emplacement nécessaire pour l'inhumation d'au moins 30,000 cadavres ; dans un siècle, la longueur sera de 600 kilomètres, et dans 2 siècles on aura 1200 kilomètres avec six millions de sépulcres ! C'est dès les temps des apôtres que commencèrent les excavations, et elles ne cessèrent entièrement que dans la dernière moitié du v^e^ siècle. Ce travail dura donc plus de 400 ans. Mais au I^er^ siècle, le nombre des fidèles n'était pas très grand, et au v^e^ l'usage d'ensevelir dans les catacombes s'était ralenti. En nous en tenant donc aux données ci-dessus, il s'ensuit : que si les cimetières de Rome n'étaient que soixante et d'une même longueur, chacun d'eux mesurait 20 kilomètres, et comptait 100,000 sépulcres [1].

Figurez-vous maintenant le nombre d'hommes que l'Eglise dut employer à un travail si considérable, si difficile, si pénible. Les uns ouvraient les galeries, d'autres taillaient de chaque côté les *loculi*, enlevaient par des soupiraux les matériaux extraits du sol, ou, en cas d'impossibilité, les transportaient à force de bras dans d'autres galeries déjà garnies, et tout cela, du commencement à la fin, dans les entrailles de la terre.

Afin d'avoir en nombre suffisant des bras toujours prêts à un ministère si pénible, on dut former au sein de l'Eglise une société ou confrérie d'hommes d'élite, qui, sous l'humble titre de *fossores*, se consacraient à l'inhumation des morts. Il fallait nourrir ces hommes et les récompenser de leurs fatigues. Le P. Marchi a cherché à nous en donner une idée, en se fondant sur deux épitaphes, l'une du IV^e^ siècle et l'autre des commencements du v^e^. Tous comptes faits, il aboutit à cette conclusion que, vers le milieu du v^e^ siècle, une inhumation ne *pouvait coûter moins de 8 écus et demi, ni moins de onze ou douze écus romains au* IV^e^ *siècle* [2].

Nous avons vu plus haut qu'en moyenne on creusait chaque année près de 30,000 *loculi*. Si on prend la moyenne de douze écus par inhumation, nous obtiendrons pour les travaux des cimetières, à Rome seulement, une somme de près de deux millions. Les riches, sans doute, payaient leur sépulture, mais non les pauvres, qui étaient en grande majorité dans l'Eglise.

Supposons maintenant que l'inhumation ait été une chose libre, indifférente, un usage introduit par le pur amour d'imitation envers les saints fondateurs de l'Eglise, est-il probable que l'on eût commencé, et continué avec une si admirable constance, une œuvre si difficile, si gigantesque, si dispendieuse ? Non, une telle entreprise, de telles dépenses, une telle constance et une telle universalité à conserver cet usage pendant des siècles, ne s'expliquent ni par la liberté, ni par l'indifférence, ni par un pur amour d'imitation, mais seulement par un règlement disciplinaire émanant des apôtres.

3° Mais à l'immensité et à la difficulté de l'entreprise s'ajoutait encore le risque d'y perdre la vie, celui de la violation des cimetières, et celui des calomnies les plus infâmes contre la religion.

« Quelle que soit la condition du *fossoyeur*, s'écrie le Père Marchi, jamais or ne pourra payer le dévoue-

[1] *Monumenti delle arti cristiane primitive*, p. 90.
[2] *Op. cit.*, p. 87.

ment de cet homme, qui se consacre aux dangers, aux fatigues, aux privations de ces travaux souterrains, ainsi qu'au transport des défunts. » Ceux qui exerçaient ce charitable ministère, surtout aux époques où sévissait la persécution, étaient constamment en danger d'être surpris par les persécuteurs, reconnus pour chrétiens, traduits comme tels devant les juges et condamnés à la torture, puis à la mort. Ce danger est attesté par la lettre que le clergé de Rome écrivait à celui de Carthage, lors de la fuite de saint Cyprien, lettre où l'on traite de *grand* le péril que couraient ceux qui se vouaient au pieux ministère de l'inhumation. Le même fait se trouve confirmé dans l'histoire d'Eusèbe, par le saint évêque Denys, qui affirme que ce n'est point sans exposer sa vie que le diacre Eusèbe ensevelissait les morts, et qui déclare qu'un courage si héroïque lui avait été mis au cœur par Dieu lui-même. Ailleurs, on recommande hautement un certain Asture, sénateur romain, pour avoir chargé sur ses épaules et porté au lieu de sa sépulture le corps de saint Marin, martyr, et l'on comble d'éloges saint Simplicien, parce qu'il ensevelit de ses propres mains jusqu'à 342 cadavres. De là cet autre danger que les cimetières étant une fois connus, ils ne fussent violés soit par la confiscation, comme sous l'empereur Valérien ; soit par l'exhumation, comme à Nicomédie, sur les ordres de Dioclétien ; soit par la profanation des plus augustes mystères qui s'y accomplissaient ; soit par le massacre des fidèles qui y assistaient et qu'égorgeaient les cruels satellites des persécuteurs, car étant renseignés sur les lieux, ils y pénétrèrent furtivement bien des fois ; soit enfin par des décrets d'interdiction, défendant aux chrétiens de se réunir et de prier devant les tombes de leurs chers défunts et de leurs martys. Mais le danger capital était celui que courait la religion elle-même, car les païens se prévalaient de la coutume où étaient les chrétiens d'ensevelir leurs morts, pour les tourner en ridicule et les diffamer. On en prenait occasion, en effet, de les représenter comme des gens qui cherchaient les ténèbres et fuyaient la lumière ; on les accusait de fanatisme, parce qu'ils avaient en horreur le bûcher ; on les traitait d'aveugles superstitieux qui adoraient comme des divinités les restes des martyrs ensevelis avec tant de soin ; on se raillait d'eux, comme s'ils n'inhumaient leurs morts que dans la folle croyance que les corps inhumés et non les corps brûlés ressusciteraient un jour [1].

Or, ce triple risque, risque de la vie, risque de la violation des cimetières, risque des calomnies les plus infâmes, ce triple risque aurait disparu, si les chrétiens se fussent conformés à l'usage de la crémation ; loin de là, ils conservèrent celui de l'inhumation avec tant de constance, avec un soin si jaloux, qu'aux yeux de leurs juges persécuteurs une des plus grandes peines qu'on pût leur infliger, c'était de refuser à leurs morts la sépulture chrétienne.

D'autre part, l'histoire témoigne de la sagesse et de la prudence extrêmes que les chrétiens apportaient dans la légitime satisfaction de leur piété, et de la condescendance avec laquelle ils se conformaient aux usages indifférents du milieu où ils vivaient. Il fallait donc une cause grave pour maintenir les chrétiens inébranlablement fidèles à l'usage de l'inhumation, si périlleux pour la communauté. Cette cause grave ne peut être qu'une ordonnance apostolique qui imposait à tous l'inhumation.

[1] Steccanella, *Guerre aux morts*, p. 149.

III. — Dans le courant des siècles, l'Eglise a continué de pratiquer l'inhumation ; non seulement elle maintint cet usage intact parmi ses fils aînés, mais elle l'imposa aux peuples barbares qui se convertirent dans la suite des temps. C'est en vertu d'une telle injonction que l'usage de la crémation fut abandonné par les Thuringiens au VIIIe siècle ; par les Saxons en 785 (le capitulaire de Paderborn en fait foi) ; par les Scandinaves, les Norwégiens, les Suédois et les Danois en 1205 ; enfin par les Prussiens en 1245, lorsque, vaincus par les chevaliers teutoniques, ils embrassèrent le christianisme.

« Nous nous trouvons donc, conclut le P. Steccanella, en présence d'un usage d'origine apostolique, d'un usage universel, d'un usage maintenu sans interruption jusqu'à nos jours, et qui se trouve ainsi revêtu d'une telle autorité que nous devons le mettre au nombre de ces usages ou ordonnances disciplinaires d'une valeur suprême dans l'Eglise. Aussi, saint Innocent Ier n'hésita-t-il pas à déclarer que la violation de semblables ordonnances disciplinaires est un des scandales les plus graves, et qu'on ne peut ni les abroger ni en dispenser qu'en cas de nécessité. L'opinion commune, dès les premiers temps de l'Eglise, tenait ces ordonnances pour supérieures à quelque autorité privée que ce fût, de sorte que leur garantie la plus forte consistait précisément dans la tradition, c'est-à-dire dans leur observation depuis les apôtres, à travers tous les siècles. Tertullien, traitant de leur valeur, écrivait qu'il fallait inviolablement s'y conformer par la seule force de l'argument de tradition, par la seule force de la coutume, de l'observation constante [1]. »

IV. — Les motifs qui déterminèrent les chrétiens, dès l'origine de l'Eglise, à rendre de solennels honneurs aux corps des fidèles, ce furent, on le devine facilement, des sentiments d'humanité envers leurs semblables, des sentiments d'affection envers leurs parents, et surtout la *croyance à la résurrection et le désir de la confirmer par un témoignage public :* « Celui qui croit, écrivait saint Augustin, celui qui croit que le corps inanimé sortira glorieux du sépulcre, participera à la félicité éternelle et règnera avec le Christ, ne peut s'empêcher d'entourer ce corps de solennels hommages, d'autant plus que ces hommages sont une affirmation de la résurrection [2]. »

Aussi pour eux le lieu où sont portés les défunts est appelé le *lieu de repos. Cimetière,* chacun le sait, signifie *dortoir,* et de même que le lieu où l'on dort nous rappelle que qui y repose n'est pas mort, de même aussi ce terme de cimetière nous rappelle que les corps qu'il renferme ne sont point morts pour toujours, mais se réveilleront plus tard comme s'ils n'étaient qu'endormis. Cette image est sortie de la plume de saint Paul, dans son épître aux Thessaloniciens : « Nous ne voulons pas, mes

[1] *Guerre aux morts*, p. 152.
[2] *De cura pro mortuis*, cap. ult.

frères, que vous ignoriez ce qui concerne ceux qui dorment, afin que vous ne vous abandonniez point à la tristesse comme les autres hommes qui sont sans espérance ; car si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, nous devons croire aussi que Dieu réunira à Jésus ceux qui sont endormis en Jésus [1]. »

Voici en quels termes saint Jean Chrysostome commente ces paroles : « Vois, dit-il, comme la mort est constamment appelée sommeil ; c'est ce qui a fait donner le nom de cimetière, c'est-à-dire de dortoir, au lieu où l'on ensevelit les trépassés. Nom utile, nom plein de sagesse. Quand tu y conduis un mort, ne t'affliges pas outre mesure, tu ne le conduis pas au lieu de la mort, mais au lieu du sommeil ; que ce nom adoucisse ta douleur. Comprends donc où tu le conduis : tu le conduis au cimetière. Et quand l'y conduis-tu ? Après la mort du Christ, c'est-à-dire quand le bras de la mort est brisé. » Ainsi parle ce saint docteur. Or, si on brûle les corps, l'idée de sommeil disparaît ; ce nom de cimetière n'a plus de sens, et l'auguste vérité qu'il symbolise si admirablement disparaît elle-même.

Encore d'après l'apôtre saint Paul, le cimetière nous représente un *champ* d'où les fidèles, comme une semence choisie, surgiront un jour pleins de vie. « Mais, dira quelqu'un, comment les morts ressusciteront-ils, et avec quels corps ? Insensé ! ce que tu sèmes n'est point vivifié, si d'abord il ne meurt. Et ce que tu sèmes, ce n'est point la plante à venir, ce n'est qu'un grain, soit de blé, soit de quelque autre semence. Mais Dieu donne à ce grain tel corps qu'il lui plaît, et à chaque semence le corps qui lui est propre. Toute chair n'est pas la même chair : autre est la chair de l'homme, autre celle des bêtes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons. Il y a aussi des corps célestes, des corps terrestres ; mais autre est la beauté des corps célestes, et autre est la beauté des corps terrestres. Le soleil a son éclat, la lune a le sien, et les étoiles ont le leur. Même d'une étoile à l'autre l'éclat diffère. Ainsi en sera-t-il de la résurrection des morts. Le corps est semé dans la corruption, il ressuscitera incorruptible. Il est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire. Il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force. Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. » Ainsi s'exprime l'apôtre, et son argument est des plus clairs [2].

Si l'on brûle les corps au lieu de les ensevelir, toutes ces images, si douces et si consolantes, de résurrection future, disparaissent. De même que le grain, s'il est cuit, n'est plus propre à la semence, de même aussi le corps de l'homme, si on le réduit en cendres, perd le caractère de semence et ne répond plus à la divine conception de l'apôtre.

Ce sont ces deux idées que l'Eglise a fait prévaloir dans toute sa liturgie concernant la bénédiction des cimetières et la sépulture des morts, liturgie qui remonte certainement à des âges fort anciens.

C'est pour le même motif que les chrétiens des premiers temps ne gravaient pas sur leurs sépulcres les expressions païennes de *situs* (mis), *positus* (placé), *compositus* (arrangé) ; mais que, dans la sublime croyance que le corps de leurs chers défunts n'était qu'un dépôt confié à la terre, ils employaient les expressions de *depositus* (déposé, confié), *depositio* (dépôt) ; coutume qui a traversé les siècles et existe encore, car nos cimetières, à moins que l'incrédulité ne les ait profanés, rendent encore témoignage au dogme aussi consolant que certain de la résurrection des corps ; dogme que l'on ne saurait comment symboliser ni représenter, si la crémation était substituée à l'inhumation.

Conclusion. — A la crémation s'opposent : 1° l'usage de l'inhumation, introduit par les apôtres, maintenu au prix des plus grands dangers, et consacré par les siècles ; 2° la liturgie funèbre, qui, soit dans la bénédiction du cimetière, soit dans les rites qui ont lieu à l'intérieur ou au dehors du temple, suppose l'inhumation ; 3° l'affirmation du dogme de la résurrection.

Que les crémationistes nous disent maintenant que la crémation n'offense en rien la religion ! Les crémationistes, nous l'avons prouvé, foulent aux pieds un usage apostolique, détruisent la liturgie, et anéantissent l'affirmation la plus solennelle du dogme de la résurrection ; l'Eglise a donc grandement raison de maintenir aujourd'hui encore la défense portée par les apôtres.

Art. II. — Réfutation des objections

Nous ferons d'abord remarquer, ce qui n'est pas sans intérêt, que l'idée de crémation a pris naissance chez les ennemis les plus acharnés de l'Eglise, et s'est développée grâce à leur concours empressé. Le prélude de la guerre actuelle contre les morts est sorti du sein de l'hérésie qui précéda puis enfanta la Réforme. Bellarmin en fait mention dans ses *Controverses*. Les philosophes du XVIII^e^ siècle reprirent la guerre contre les morts. En l'an V de la République, on proposa de substituer la crémation à l'inhumation, et l'Institut de France offrit un prix de 1500 francs à qui traiterait le mieux la question au point de vue scientifique.

Moleschott reprit la thèse en 1852, et bientôt on vit surgir une foule de mémoires sur ce sujet. Au fond, c'était l'idée chrétienne que l'on combattait ; mais pour calmer les consciences timorées, on mit en avant les arguments de tradition, les motifs d'économie et les motifs d'hygiène. Nous les exposerons brièvement en y donnant quelques mots de réponse.

I. *La crémation a été en honneur dans l'antiquité, même chez le peuple juif.*

La crémation a été en honneur dans l'antiquité,

[1] I Thess., IV, 12-13.
[2] I Corinth., XV, 35-44.

c'est vrai ; mais moins cependant que ne le pensent et ne le disent ses partisans. Pour les passages tirés de l'Ancien Testament et qui auraient trait à la crémation, les exégètes les plus compétents leur donnent un autre sens.[1]

II. *L'inhumation*, dit-on encore, *est un système fort dispendieux*.

1° Elle enlève à la culture des terrains immenses qui, mis en production, aideraient à nourrir les habitants. — Est-il besoin de dire que, sauf pour les grandes villes, le cimetière de chaque commune est fort restreint et qu'il y a de plus grands espaces non cultivés, soit qu'on les emploie en promenades inproductives, soit qu'on les laisse purement en friche ? La Belgique, qui compte 5 millions 200.000 habitants, n'a que 750 hectares consacrés aux cimetières.

2° Si l'on compte le prix d'achat des cimetières, on voit que les communes ont placé là des sommes importantes. — Les fours crématoires ne doivent-ils donc rien coûter ? Les plus simples reviennent à 19.000 francs. Il faut ensuite l'entretien, le combustible, le traitement d'un personnel double, puisque les fours doivent fonctionner jour et nuit dans les villes. Comme chaque four ne peut brûler que 12 cadavres en 24 heures, dans les grandes villes il faudrait plusieurs fours. De là une multiplication de dépenses. D'ailleurs, on a fait les calculs pour la Belgique entière : le sol de tous les cimetières y est estimé 4 millions au plus, et la construction des fours crématoires y exigerait 49 millions. La disproportion est palpable.

3° Chaque cadavre adulte, ajoute-t-on, peut produire deux kilogrammes de phosphate de chaux ; pourquoi les laisser perdre au péril d'affamer la société par la famine ? — C'est horrible, mais c'est écrit. Eh bien, répondons sur le même ton. A nous en tenir aux comptes fournis par les crémationistes eux-mêmes, une combustion isolée coûte 82 francs ; même dans les fours allumés d'une manière permanente, il faut encore compter 20 francs par cadavre : c'est du phosphate de chaux qui revient fort cher.

D'ailleurs, le phosphate de chaux naturel se trouve en quantité telle dans toutes les parties du monde, que l'agriculture en a des réserves suffisantes pour de longs siècles.

III. *L'hygiène exige la crémation*. Voici le résumé de toute l'argumentation de ses partisans :

Par suite de la pernicieuse influence des cimetières, l'air et l'eau, deux des éléments les plus nécessaires à la vie humaine, sont infectés au point de nuire incontestablement à l'hygiène publique. Donc l'hygiène publique exige qu'on abolisse les cimetières et qu'on leur substitue un usage d'une innocuité parfaite : *la crémation*. Ils prouvent l'infection de l'air, en se fondant sur la manière même dont les corps se putréfient, sur la nature délétère des vapeurs qui se dégagent continuellement des cimetières (fussent-ils abandonnés depuis de longues années), et sur les courants d'air qui les transportent au loin. Ils prouvent l'empoisonnement des eaux potables, soit par ce fait que les eaux pluviales, après s'être altérées en traversant les diverses couches des cimetières, alimentent en tout ou en partie les sources où puisent les populations ; soit par cet autre, que les matières pestifères, du fond des sépulcres où elles s'amoncellent, communiquent parfois leur virus aux puits du voisinage. Enfin ils confirment l'une et l'autre thèses, par l'induction des faits, faits dont les uns (ceux du docteur Reclam) ont pour but immédiat de prouver la double infection susdite ; les autres (ceux de Pietra Santa) tendent à démontrer que toutes les précautions, tous les règlements, tous les décrets sont sans effet contre la maligne influence des cimetières ; et les troisièmes (ceux du docteur Eassie) font ressortir les cas lamentables de morts, de maladies, de pestes, dont les cimetières sont l'unique cause. D'où ils concluent à l'unanimité qu'il faut substituer au sépulcre le four crématoire[1].

A ces faits essentiellement exceptionnels, on peut opposer des faits généraux, des faits d'une valeur véritablement inductive. Les voici tels que les donne le P. Steccanella.

I. — Il est faux que les exhalaisons des cimetières aient une influence nuisible sur la salubrité publique.

« 1° De tous temps les nations, tant anciennes que modernes, ont été convaincues que les sépultures, les cimetières ne nuisaient ni à l'eau ni à l'air. Qu'on ne dise pas que c'était l'effet de l'erreur : quand il s'agit de la vie, du bien-être des nations et des individus, les précautions et les soins sont nombreux, constants et universels. Il est vrai qu'à Rome, au temps du paganisme, comme à Constantinople sous les empereurs chrétiens, la loi ordonnait que les cadavres fussent inhumés hors les murs. Mais ce n'était point par un motif de salubrité publique, c'était pour éviter que la cité fût encombrée de tombes, tombes que l'on tenait alors pour sacrées et qu'il était défendu de toucher.

« 2° Les chrétiens des trois premiers siècles ensevelissaient leurs morts dans les catacombes, et s'y réunissaient en grand nombre pour y passer de longues heures, jour et nuit, surtout pendant les persécutions. On ne lit nulle part cependant qu'ils aient craint pour leur santé, ou qu'ils aient souffert de quelque épidémie. Les ordres monastiques adoptèrent l'usage d'ensevelir leurs morts à l'intérieur de leurs cloîtres, et rien n'indique qu'ils aient découvert en cela la moindre cause d'infection, ou que l'expérience d'un aussi funeste usage les ait portés à l'abandonner. Bon nombre de cimetières ont été, de nos jours, confiés à la garde des fils de Saint François ; leurs cloîtres servaient autrefois de champ de repos à des milliers de trépassés ; ils sont là, ainsi que les autres ordres monastiques, pour attester que les cimetières auprès desquels ils ont vécu et vivent encore, ne leur ont jamais nui et qu'ils ne souffrent ni de l'eau qu'ils puisent tout auprès, ni de l'air qui circule

[1] Nous ne développerons pas davantage la réponse à cette objection, parce que nous avons l'intention d'étudier les rites funéraires des principaux peuples de l'antiquité, comme nous avons fait pour les empêchements de mariage. Ce sera un moyen de délimiter d'une manière exacte le champ de la crémation et celui de l'inhumation.

[1] *Guerre aux morts*, p. 111.

sur les tombes et qu'ils ont respiré et respirent constamment.

« 3° Enfin, jusqu'au milieu du siècle dernier, on ensevelissait les morts dans les églises, ou autour des églises. Ce dernier usage se conserve encore dans bien des pays, dans le Tyrol par exemple; l'expérience nous prouve ainsi, une fois de plus, que le cimetière est par lui-même d'une innocuité parfaite à l'égard de ceux qui l'avoisinent. Nous pouvons donc en tirer comme corollaire, que la crainte que l'on affecte d'un prétendu empoisonnement par les cimetières, est une crainte chimérique, et que les clameurs que l'on pousse pour terrifier les populations n'ont aucune raison d'être[1]. »

4° Le docteur Bouchardat est du même avis que le P. Steccanella. Il ne nie pas que les cimetières soient en mauvais renom auprès de certains hygiénistes, mais après avoir dissipé la confusion d'idées qui règne généralement dans leur esprit (puisqu'ils ne distinguent pas la putréfaction en plein air de la putréfaction dans les sépulcres et dans les fosses), il affirme que « les accusations portées contre les émanations des cimetières lui semblent ou mal fondées, ou exagérées à l'excès. » S'il parle ainsi, c'est après un examen approfondi de la question :

Dans la région du cimetière Montparnasse, dit-il, on faisait entendre les récriminations les plus vives sur les exhalaisons qui en provenaient et qui rendaient le quartier inhabitable. Je me transportai sur les lieux en qualité de délégué du conseil municipal. Je constatai l'odeur vraiment infecte. Mais m'étant aperçu que cette odeur venait d'une des extrémités du cimetière, j'en recherchai la cause et la trouvai dans une maison voisine où l'on entassait les cataplasmes des hôpitaux de Paris pour en extraire l'huile de lin et fabriquer des engrais. Cette étrange industrie ayant cessé, les récriminations cessèrent par le fait même. Le cimetière de Montmartre fut aussi l'objet de plaintes amères; je voulus savoir par moi-même si elles étaient fondées. Après les plus minutieuses recherches, ni les gardiens ni moi nous ne pûmes constater la moindre odeur. Je fus député en compagnie de plusieurs collègues à l'examen des cimetières de Paris, après le siège et l'avènement de la Commune, funeste époque où l'on entassait et ensevelissait précipitamment les cadavres. Ni moi, ni mes collègues ne découvrîmes d'air vicié, non seulement dans le voisinage des cimetières, mais sur les fosses elles-mêmes. Donc, à nous en tenir aux faits que nous avons nous-mêmes observés, nous ne voyons rien qui puisse nous persuader des pernicieux effets que l'on attribue aux exhalaisons des cimetières. En 1870 et 1871, la mortalité fut extraordinaire. Les sépultures furent des plus nombreuses dans les cimetières, sur les champs de bataille, et même à l'intérieur des cités. Quelques-uns de mes collègues redoutant le typhus, je m'efforçai de les rassurer, et mon attente ne fut pas trompée. Il n'y eut pas un seul cas de typhus.

II. — Les cimetières ne sont pas une cause d'infection pour l'eau potable.

1° La plus ou moins grande quantité d'eau qui tombe du ciel sur les cimetières ne pénètre certainement pas tout entière dans le sol pour s'y mêler aux eaux souterraines qu'elle empoisonnerait en se chargeant des éléments nuisibles. Il est prouvé que les deux tiers des eaux pluviales se résolvent en vapeurs ou glissent à la surface de la terre et vont aux rivières. De plus, les cadavres des cimetières ne forment pas un sous-sol en manière de béton; les cadavres et leurs tombes sont séparés par les intervalles de rigueur; le cimetière lui-même a des allées et des sentiers, de sorte que c'est en minime quantité que l'eau pluviale touche et lave les cadavres. Enfin cette quantité si minime ne va pas tout entière grossir les veines souterraines, puisqu'il lui faut d'abord imbiber le sol avant de rencontrer la veine qui, par hasard, traverse les couches inférieures. De sorte que les infiltrations ne seraient que de *quelques gouttes d'eau*.

2° Supposons le terrain perméable et des sources en tous sens dans le sous-sol du cimetière; même en ce cas, rien ne serait à craindre, car il est prouvé, aujourd'hui plus que jamais, qu'une couche de terre perméable est comme un excellent filtre sur lequel on verse une eau chargée de matières hétérogènes. Supposé que l'eau pluviale qui pénètre le sol du cimetière entraîne quelques parcelles de la substance cadavérique, elle ne les conservera pas longtemps, elle s'en dépouillera en traversant le sous-sol.

C'est ce qui résulte des expériences que fit dans le laboratoire municipal de Clichy la commission pour l'assainissement des eaux de la Seine. On remplit entièrement de terre et de glaise sablonneuse une caisse haute de deux mètres, ainsi qu'un vase de cristal profond de 50 centimètres; pendant plusieurs mois on versa sur la caisse et le vase de l'eau puisée dans cet impur et pestilent espace qui s'étend de Clichy à l'île Saint-Denis. Or, dans l'un et l'autre appareil, l'eau fut parfaitement clarifiée. Toutes les matières qu'elle tenait en solution avaient disparu; le sol artificiel par où elles avaient dû passer les avait retenues.

3° Ce n'est pas assez de la clarification, il faut encore que les eaux soient pures de tout élément qui s'y dissolve et qui, sans en altérer la limpidité, pourrait cependant les rendre nuisibles.

Il importe donc, dit le P. Steccanella, d'enlever aux eaux infectées leur surabondance d'ammoniac, de les soustraire à la pernicieuse influence de l'azote, et de leur restituer la dose d'oxygène nécessaire à l'eau potable, dose qui a disparu sous l'action des matières putrides. Sans doute, les petites racines des plantes seraient à cet effet d'un grand secours, mais tel n'est pas le cas, puisqu'il s'agit de l'eau qui s'altère à un ou deux mètres sous terre, en traversant les tombes. Nous n'avons que le sol, mais le sol nous suffit, comme le prouve l'appareil sus-mentionné. En effet, d'une part la terre a une force de rétention qui s'élève jusqu'à 80 0/0 de carbonate d'ammoniac, et à 74 0/0 de carbonate de potasse; les eaux, d'autre part, dans leur mouvement de haut en bas, sont soumises à une action oxydante tellement énergique sur les matières azotées ou en putréfaction, qu'elles les font passer de leur état de substances organiques à celui d'azote, c'est-à-dire à l'état de substances minérales. Or les substances minérales étant incapables de fermenter, n'offrent plus le moindre danger quand elles se dissolvent dans une

[1] *Guerre aux morts*, p. 117.

certaine quantité d'eau. L'analyse chimique, en effet, nous apprend que l'eau en sortant de l'appareil dont nous avons parlé, ne contenait que de l'azote à l'état simple, tandis qu'en y entrant elle contenait une moyenne de 43 grammes par mètre cube d'azote composé. L'azote que l'on y trouve est à une très faible dose (1 gramme 600 milligrammes en moyenne) et à l'état d'ammoniac minéral. C'est ce que la Seine contenait avant qu'elle ne fût infectée par les deux grands collecteurs. Enfin le mouvement de descente à travers les pores du sol, donne aux eaux qui le pénètrent une ventilation suffisante ; aussi tandis que les eaux répandues sur la surface du sol, dans les expériences de Clichy, contenaient à peine 2 centimètres cubes d'oxygène par litre, elles en avaient de 7 à 10 lorsqu'elles parvenaient à l'air, après avoir traversé les 2 mètres de glaise sablonneuse, de sorte qu'après avoir été clarifiée et purifiée, cette eau, d'abord si trouble et si pestilente, aurait pu, sans causer la moindre infection, s'unir et se mêler à l'eau des veines souterraines. Telle est la conclusion des expériences faites à Clichy, conclusion pleinement d'accord avec celle qu'en Angleterre le docteur Frakland put déduire de ses recherches sur l'altération des eaux pluviales.

Mais telle théorie qui réussit sur une petite échelle échoue sur une grande. La Commission se mit donc à l'œuvre, et au moyen des collecteurs inonda un espace considérable des plaines de Gennevilliers. Le résultat répondit pleinement à la théorie ; on en eut des preuves évidentes. Les parois des fosses ouvertes dans le terrain inondé n'offrirent pas la moindre trace de dépôts de matières organiques provenant d'infiltrations : signe palpable que la surface avait agi comme un filtre puissant sur les eaux qui l'avaient recouverte. On creusa des puits dans la partie soumise à l'expérience, et on en tira une eau des plus limpides, sans saveur particulière, égale en tout, pour la vue et le goût, à l'eau des veines souterraines qui alimentent les puits situés entre Rueil, Courbevoie et la Seine. On soumit à l'analyse chimique un jet qui provenait de la filtration et sortait à quelques mètres au-dessous de la surface. On le trouva dépouillé de toute matière fermentable, plus clair que les eaux de la Seine avant leur altération, meilleur que l'eau des puits creusés en dehors du terrain d'expérience, d'une pureté chimique égale à celle des sources d'Arcueil. Aussi, dans son *Mémoire* publié le 1er mai 1874, M. Durand-Claye, qui sous la direction de M. Belgrand présidait à l'inondation des plaines de Gennevilliers, ne craignit pas d'établir la théorie suivante : « C'est au sol et à la végétation qu'appartient ce pouvoir précieux d'une véritable épuration ; l'eau passe à travers les mille canaux du sol et s'oxyde, les substances organiques, spécialement les matières azotées albuminoïdes, passent à l'état minéral, à l'état d'azotates, et sous cette nouvelle forme inoffensive, deviennent un élément précieux de fertilité que le sol retient pour l'offrir aux radicelles des plantes ; la salubrité est pleinement satisfaite et du même coup la richesse agricole est créée. » Qu'on applique cette théorie aux eaux qui filtrent à travers le sous-sol des fosses sépulcrales : leur innocuité sera non seulement visible, mais palpable [1].

En résumé, l'infection des eaux potables par les cimetières est une allégation aussi fausse que celle de l'infection de l'air par les mêmes causes. La faible quantité d'eau qui, eu égard à l'extension des cimetières, filtre jusqu'aux veines souterraines ; la théorie de la propriété clarifiante et purifiante du sol qu'elles traversent, les expériences qui la confirment, nous disent comment et pourquoi les tombes ne sont pas une cause d'infection pour les eaux potables. Toutes ces accusations d'infection d'air et d'eau, que les crémationistes lancent contre les cimetières ne sont pas autre chose que ce que le docteur Bouchardat définit « un égarement de l'opinion publique. »

[1] *Guerre aux morts*, p. 132. — C'est le titre d'une longue étude publiée dans la *Civiltà* par le P. Steccanella, puis éditée à part.

Q. — Pourriez-vous, dans un prochain numéro de l'*Ami*, me donner quelques explications sur le verset 29 et le verset 51 du ch. XV de la première épître aux Corinthiens ?

R. — Dans le chapitre d'où sont tirés les deux versets en question, saint Paul expose la doctrine chrétienne sur la résurrection de la chair. Il en établit d'abord la certitude (1-34) ; puis il explique la manière dont elle se fera (35-58). Nos deux versets sont précisément les plus difficiles de chacune de ces deux thèses. Dans le premier, il s'agit du baptême pour les morts ; dans le second, du sort réservé à ceux que la fin du monde trouvera encore vivants sur la terre.

I. *Du baptême pour les morts* (XV, 29).

Le premier verset est celui-ci :

Alioquin quid facient qui baptizantur pro mortuis, si omnino mortui non resurgunt ? Ut quid et baptizantur pro illis ?

Trois questions se posent au sujet de ce texte : Quelle place occupe-t-il dans l'argumentation de l'apôtre ? Que signifie-t-il en lui-même ? Comment prouve-t-il la thèse de saint Paul ? Répondons avec ordre à chacune.

1. Pour établir le dogme de la résurrection, saint Paul s'appuie surtout sur celle du Sauveur : le Christ est ressuscité ; or il est la tête d'un corps dont nous sommes les membres ; donc nous ressusciterons comme lui. A cet argument principal il en ajoute deux autres secondaires : s'il n'y avait point de résurrection, on ne s'expliquerait ni la conduite des apôtres qui s'imposent mille peines et mille fatigues, ni la pratique de ceux qui se font baptiser pour les morts. C'est notre verset 29 qui renferme ce dernier argument. On voit par là sa place dans le raisonnement de saint Paul.

2. Maintenant, que signifie-t-il ? Qu'était ce *baptême pour les morts ?*

Les Corinthiens le savaient assurément. Pour nous, nous le savons pas ; et nous ne le saurons probablement jamais. Car dès le second siècle, les interprètes du Nouveau Testament avaient recours à des hypothèses pour expliquer ce verset.

Ces hypothèses sont allées se multipliant avec les siècles. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'indiquer les principales.

D'après les uns, il faut conserver aux mots leur sens propre. Il y aurait eu à Corinthe des hérétiques qui se faisaient baptiser à la place des catéchumènes morts sans baptême ; plusieurs fidèles, à la foi simple et peu éclairée, les auraient même imités. Sans approuver cet usage, l'apôtre

le citerait comme un témoignage de la croyance populaire. — Cette hypothèse est adoptée par la plupart des commentateurs contemporains. On la trouve déjà dans Tertullien, saint Epiphane, saint Irénée, saint Jean Chrysostome. Elle a contre elle une grave objection : c'est que l'histoire ne mentionne nulle part cette étrange façon de suppléer le baptême.

D'autres ont prêté un sens figuré aux différents mots du verset. Innombrables sont les opinions de ces derniers. Citons seulement les plus plausibles. — Etre baptisé pour les morts, dit l'un, c'est faire pénitence pour eux. — *Pro mortuis*, dit un second, signifie : sur le tombeau des martyrs. — Non pas, réclame un troisième, mais *mortuis* est au neutre ; *pro mortuis* équivaut à *pro peccatis (abluendis)*. — Selon Estius, *pro mortuis* équivaut à *pro statu mortuorum* : les moribonds recevaient le baptême en prévision de l'état de mort où ils allaient tomber. — Théodoret voyait dans ces mots : *baptizari pro mortuis*, une expression synonyme de cet autre texte de saint Paul : *Consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem*. (Rom., VI, 4.) — Nous pourrions prolonger l'énumération de ces opinions ; mais celles qui restent ne valent guère l'honneur d'être citées.

On est libre de choisir entre les unes et les autres. Si l'on nous demande la nôtre, nous la donnerons à simple titre de renseignement. Etre baptisé pour les morts signifie, selon nous, se soumettre pour eux à la pénitence. Outre que ce sens est en pleine harmonie avec le dogme chrétien, il nous paraît également bien autorisé par l'Ecriture. Celle-ci emploie le mot baptême 71 fois, si nous ne nous trompons : or 32 fois seulement, ce mot conserve son sens propre de sacrement régénérateur. Ailleurs, il désigne généralement les pratiques de la mortification. Jésus-Christ se servait de ce mot pour signifier sa passion (Luc, XII, 50) ; et le baptême de Jean n'était lui-même qu'un rite humiliant auquel se soumettaient les pécheurs pour obtenir la rémission de leurs péchés. Si l'apôtre a employé le mot baptême dans le sens métaphorique que nous disons, les Corinthiens ont donc bien pu le comprendre.

3. Quel qu'ait été le sens de saint Paul, son but n'est pas douteux : du baptême pour les morts, il veut tirer une conclusion en faveur de la résurrection de la chair.

Or on a attaqué la légitimité de sa conclusion. Que les chrétiens, obéissant aux instincts de leur cœur ou aux ordres de la révélation, fassent pénitence pour les morts, cela, dit-on, peut bien prouver l'immortalité de l'âme, mais pas du tout la résurrection de la chair.

Cette objection s'évanouit devant la remarque suivante. C'est que les deux dogmes de l'immortalité de l'âme et de la résurrection de la chair sont toujours étroitement unis dans la doctrine révélée. Dieu sans doute aurait pu décider que les âmes, après avoir été unies aux corps en cette vie, jouiraient sans eux de la béatitude éternelle. Mais il ne l'a pas voulu ainsi. Notre âme est faite pour vivre dans un corps : si elle restait séparée de celui-ci, il manquerait quelque chose à sa perfection. Le ciel, le bonheur parfait pour lequel Dieu nous a créés et que Jésus-Christ nous a reconquis par sa rédemption, exige à la fois l'immortalité et la résurrection. Voilà pourquoi tous les arguments qui établissent l'un de ces deux dogmes, démontrent l'autre en même temps. Notre-Seigneur lui-même, voulant réfuter les Sadducéens qui niaient la résurrection, leur produisit une preuve qui n'établit directement que l'immortalité de l'âme. (Matth., XXII, 31).

II. *Sort de ceux qui vivront encore à la fin du monde* (XV, 51).

1. Avant d'expliquer le ℣ 51, il faut d'abord en fixer le vrai texte. Il se lit en effet de trois manières différentes dans les manuscrits.

Première leçon : « Ecce mysterium vobis dico : Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. »

Deuxième leçon : « Ecce mysterium vobis dico : Omnes quidem dormiemus, sed non omnes immutabimur. »

Troisième leçon : « Ecce mysterium vobis dico : Omnes non dormiemus, sed omnes immutabimur in momento, in ictu oculi, in novissima tuba. »

Entre la première et la deuxième leçon, la différence est de nulle importance. Mais la troisième diffère totalement des deux autres : elle contient un sens tout contraire, et la ponctuation n'en est plus la même.

Quand il s'agit de choisir entre ces variantes, l'hésitation est à peine permise. C'est la troisième qui est la vraie, l'authentique. Deux preuves le démontrent : l'autorité des manuscrits, et l'harmonie du contexte.

Sur vingt manuscrits grecs en onciales qui contiennent les épîtres de saint Paul, un seul donne la première leçon, celle de la Vulgate. La seconde se trouve bien dans six de ces manuscrits ; mais on y devine l'altération du texte. La troisième au contraire a pour elle tous les autres manuscrits onciaux, la presque totalité des manuscrits cursifs, toutes les versions sauf la Vulgate, enfin tous les Pères de l'Eglise grecque. Quant au texte de la Vulgate, il s'en faut qu'il ait été unanimement suivi par les Latins. Saint Jérôme affirme avoir vu la troisième leçon dans plusieurs manuscrits latins ; il la déclare même authentique. (Ep. LIX, 3, ad Marc. ; In Is., LI, 6).

L'examen du contexte nous amène à la même conclusion.

Dans la dernière partie du ch. XV, saint Paul explique de quelle manière se fera la résurrection des justes. Leur corps transformé aura quatre qualités nouvelles : *surget in incorruptione, surget in gloria, surget in virtute, surget spiritale*. Cette transformation, ajoute-t-il, est possible.

Elle est aussi nécessaire, d'après ce principe : *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt.* Or, le verset 51 se rattache tout naturellement à cette dernière idée, si l'on accepte la leçon que nous défendons. Après avoir affirmé la nécessité d'une transformation pour les corps des justes à la résurrection, l'Apôtre ne devait-il pas nous renseigner sur le sort de ceux que le Christ, à son second avènement, trouvera encore vivants sur la terre ?

Acceptez au contraire le texte de la Vulgate : le sens qu'il offre ne s'accorde nullement avec la suite des idées. D'abord ces mots *non omnes immutabimur* ne peuvent s'entendre que de la résurrection des réprouvés ; or il est bien certain que dans tout le ch. xv, saint Paul parle exclusivement de celle des justes. En second lieu, comment se joindrait-il aux damnés pour dire : *Non immutabimur ?* En troisième lieu, comment, après avoir dit ces dernières paroles au ℣ 51, ajouterait-il immédiatement, au ℣ 52 : *Et nos immutabimur ?* Enfin les premiers mots du ℣ 52 doivent se rattacher au ℣ 51, sous peine de rester inintelligibles ; or il est impossible de le faire avec le texte de la Vulgate.

2. La vraie leçon du verset qui nous occupe étant établie, il faut maintenant l'expliquer.

Un seul mot donne lieu à une discussion, mais la discussion est d'importance. C'est le mot *dormiemus.* Deux explications en ont été fournies.

D'après les uns il signifie : *séjourner dans le tombeau.* Le sens du verset serait donc celui-ci : « Les justes qui seront encore vivants au dernier jour mourront sans doute comme les autres ; mais aussitôt après, ils ressusciteront et seront transformés. » Les partisans de cette opinion s'appuient surtout sur l'universalité de la loi de mort portée en maint endroit de l'Ecriture contre la postérité d'Adam. (Cf. I Cor., xv, 22). Ils aiment à citer les paroles suivantes de saint Augustin : « Nec sancti qui reperientur Christo veniente viventes per immortalitatem vivificabuntur, nisi, quamlibet paululum, tamen ante moriantur ; ac per hoc a resurrectione non erunt alieni, quando dormitio præcedit, quamvis brevissima, non tamen nulla. » *(De civit. Dei).*

Les autres laissent au mot *dormiemus* sa signification naturelle : *mourir.* Le sens du verset est alors celui-ci : « Les hommes qui vivront au dernier jour ne mourront pas ; sans passer par la mort, leur corps subira en un clin d'œil la même transformation que celui des ressuscités. »

Cette dernière opinion est la nôtre. Voici pour quelles raisons.

Tout d'abord elle est plus en harmonie avec le contexte. Saint Paul annonce ce qu'il va dire comme un mystère, un dogme non encore révélé : *Ecce mysterium vobis dico.* Où est le mystère, où est le dogme nouveau, si nous adoptons l'autre sens ?

Ensuite elle a pour elle les plus graves autorités. Presque tous les Pères grecs l'ont soutenue. Saint Thomas d'Aquin et Suarez la tiennent pour probable. (Cf. 1ª 2ªᵉ, q. 81, art. 3, ad 1)[1]. Si l'on cite plusieurs passages de saint Augustin en faveur de la première opinion, on peut en citer d'autres du même auteur en faveur de la seconde. Tel est par exemple celui-ci : « Apostolus videtur asserere quosdam in fine sæculi, adveniente Domino non esse morituros, sed vivos in immortalitatem repente mutandos. » (Epist. 193, ad Marc.).

Enfin le sens que nous défendons est bien conforme à plusieurs textes de l'Ecriture et à plusieurs données de la Tradition. Dans sa première épître aux Thessaloniciens, saint Paul l'exprime avec clarté : « Vobis dicimus in verbo Domini, quia nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non præveniemus eos qui dormierunt... Simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera. » (iv, 14.) — Notre-Seigneur lui-même affirmait un jour qu'il y aura des hommes vivants à la fin du monde. (Luc, xxi, 26). — Une autre fois il avait dit à saint Pierre : « Si je veux que Jean demeure jusqu'à ce que je vienne, que vous importe ? » (Joan., xxi, 23). De ces paroles, les premiers chrétiens avaient conclu que Jean ne mourrait pas. Ils comprenaient sans doute mal les paroles du Sauveur ; mais leur erreur même atteste la foi de leur époque : on croyait alors que les hommes vivants au dernier avènement du Christ ne mourront pas. — Enfin dans le discours de saint Pierre au centurion Corneille (Act., x, 42) et dans le Symbole des Apôtres, Jésus-Christ n'est-il pas appelé le juge *des vivants et des morts ?*

On nous objectera que la sentence de mort prononcée contre les enfants d'Adam est universelle. Nous répondrons avec Tertullien, que les calamités prédites pour la fin du monde compenseront bien la peine de mort pour ceux qui les verront *(De Resurr. carnis,* 41) *;* ou avec Cajétan, que l'exception confirme la règle : « Statutum mortis regulare, exceptio singularis. »

Q. — 1° Que sait-on de certain ou au moins de probable sur la prononciation du latin par les Latins ? Je désirerais être fixé notamment sur la prononciation des diphtongues *æ, œ, eu ;* du *c* et du *g* devant ces diphtongues et les voyelles *e* et *i ;* du *t* suivi de *i* et d'une autre voyelle ; de *s* et *x* entre deux voyelles ; du *z ;* enfin sur l'effet de l'*h*.

2° Pourriez-vous indiquer quelque bon auteur, ancien ou moderne, français ou autre, sur la matière en question ?

R. — Votre question est mal posée : elle manque de précision. La prononciation d'une langue

[1] Voici, à la vérité, le texte de saint Thomas : « Probabilius et convenientius tenetur, quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent. » Ailleurs *(Suppl.,* q. 80, art. 1, c.), on lit aussi : « Securior est hæc et communior opinio, quod omnes morientur et a morte resurgent ; et hoc propter tria... » — Mais dire que l'opinion qui croit à l'universalité de la mort est *plus probable* et *plus sûre,* n'est-ce pas reconnaître l'autre opinion au moins comme déjà *probable* et *sûre ?*

vivante change en effet continuellement, avec les différents lieux et les différentes époques où on la parle. Lorsqu'on demande quelle était la prononciation du latin, il faudrait donc ajouter à quelle époque et en quel lieu.

Nous supposons que le lieu visé par votre question est Rome, et l'époque celle d'Auguste. En ce cas, voici quelques indications pour vous guider dans vos recherches.

I. D'abord les auteurs que vous pouvez consulter. En français : Georges Edon, *Ecriture et prononciation du latin savant et du latin populaire*, (1 vol. in-8°, 10 fr., librairie Eugène Belin, Paris). — En anglais : Wordsworth, *Fragments and specimens of early Latin* (Oxford, 1874); Ellis, *Practical Hints on the prononciation of Latin* (Londres, 1874). — En allemand : Bouterwek et Tegge, *Die altsprachliche Orthœpie und die Praxis* (Berlin, 1878); Seelmann, *Die Aussprache des Lateins* (Heilbronn, 1885).

II. Voici maintenant les principales sources où l'on peut puiser la prononciation des mots latins à l'époque classique :

a) Les indications contenues dans les écrivains de Rome. On trouvera dans le livre de Quintilien de nombreuses remarques sur la bonne prononciation de certaines lettres et de certaines syllabes. Les autres auteurs n'en sont pas non plus dépourvus. Cicéron raconte *(De divinat.*, II, 40) que Crassus, partant pour sa funeste expédition contre les Parthes, entendit un marchand de figues de Cannes crier dans le port de Brindes : *Cauneas !* (Figues de Cannes !). Comme le marchand prononçait *Caouneas*, on crut voir dans ce cri une menace de mauvais augure : *Cave ne eas*. Cette anecdote nous apprend au moins que le *v* de *cave* ne se prononçait pas comme nous le prononçons aujourd'hui.

b) L'orthographe quelquefois bien connue des écrivains. Quintilien atteste (Lib. I, VII, 20) que Cicéron et Virgile écrivaient *cassus, caussæ :* preuve que l'*s* entre deux voyelles avait au moins quelquefois le son dur.

c) L'épigraphie. On trouve, par exemple, dans les inscriptions archaïques, *e* pour *æ* et réciproquement. Ainsi, *pretor, œgestas*. C'est une preuve qu'à l'époque de ces inscriptions, *æ* se prononçait comme *e*.

d) La manière d'écrire les mots composés. Exemple : la diphtongue *au* dut se prononcer à un moment donné comme un simple *o*. Car de *plaudo* est venu *explodo;* et de *fauces, suffoco*.

e) La transcription en grec des mots latins par les historiens grecs de Rome, tels que Polybe ou Plutarque. Ce dernier écrit Σικέλια, Κικέρων. N'est-ce pas nous dire par là comment les Romains de son temps prononçaient le *c ?*

III. En nous basant sur les principes qui précèdent, voici comment nous répondrions à vos questions de détail. (Cf. *Gramm. lat.* de S. Reinach, page 257).

La diphtongue *æ* dut se prononcer de très bonne heure comme un simple *e*. Preuve : les inscriptions antiques où l'on trouve *questores, victorie* (génitif), *præces* (au lieu de *preces*). De même *œ* devient *i* en composition, tout comme l'*e: lædere* fait *col-lido*, comme *sedeo* fait *as-sideo*.

La diphtongue *œ* se prononçait comme la syllabe française *eu* dans le mot *heureux*. En revanche, la diphtongue latine *eu* dont on faisait d'abord entendre séparément les deux voyelles, s'affaiblit de bonne heure en *u*. *Ne ullus* est ainsi devenu *nullus*.

C et *g* avaient le son dur, même devant *e* et *i*, comme dans les mots français *canne, gamme*. Plutarque, nous l'avons déjà remarqué, écrit Κικέρων le nom de Cicéron. Sur les bornes des voies romaines, un *k* est l'abréviation régulière de *citra*.

Il faut faire une exception pour la syllabe *ci* placée à l'intérieur d'un mot. Après le siècle d'Auguste, *ci* et *ti* sont souvent confondus, quand ce groupe est suivi d'une voyelle. On trouve ainsi à la fois *nuntius* et *nuncius, contio* et *concio*. Quel était, dans ce cas, le son du *c* ou du *t ?* Il est difficile de le dire. Quoiqu'il en soit, il est certain que dès le second siècle avant Jésus-Christ, on voit ces deux lettres prononcées comme *s*. Plaute fait un jeu de mots entre *Sosium* et *socium*. (*Amphitryon*, vers 383).

S entre deux voyelles s'est souvent changée en *r :* c'est le phénomène du rhotacisme, propre au latin. Ainsi, *temposis* est devenu *temporis*, *genesis* a fait *generis*, etc. Quand elle est restée, il est probable qu'elle avait le son du *z* : *musa* = *muza*. D'après Quintilien, nous l'avons dit, Cicéron et Virgile doublaient l'*s* entre deux voyelles, quand cette lettre avait le son dur.

X perdit de bonne heure le son guttural pour être un équivalent de *s* ou de *ss*. C'est ce que paraît prouver la quantité donnée par Plaute au mot *uxor* dont il fait brève la première syllabe; et des fautes d'orthographe dans certaines inscriptions : *cozus* = conjux ; *bisit* = vixit.

Il est probable que l'*h* avait d'abord un son très dur. C'est ce qui explique comment les parfaits de *veho* et de *traho* sont *vec-si, trac-si*. Mais il est bien certain qu'à l'époque classique, l'*h* ne se prononçait plus. Voilà comment *nehemo* était devenu *nemo ; nehilum, nil ; dehibeo, debeo*. Quintilien nous dit *(Instit. orat.*, I, v, 20) que les anciens ne se servaient déjà que très rarement de cette lettre. Enfin mettre des aspirations dans le latin constituait, à l'époque classique, un provincialisme, dont Catulle s'est moqué dans une de ses épigrammes :

Chommoda dicebat, si quando commoda vellet
Dicere, et hinsidias Arrius insidias ;
Et tum mirifice sperabat se esse locutum
Quum, quantum poterat, dixerat hinsidias.

Q. — 1° Le supérieur d'un établissement religieux quelconque, séminaire, collège, pensionnat, etc., peut-il exiger des confesseurs la liste complète de leurs péni-

tents, avec le nombre de fois que ces derniers se confessent ?

2° Ce supérieur peut-il aussi exiger que les pénitents lui disent le nom de leur confesseur et combien de fois ils se confessent ?

3° A-t-il aussi le droit de les faire venir tous, à tour de rôle, chez lui, une fois par mois ou plus souvent, pour faire la direction ?

4° Peut-il aborder dans ces directions des matières à confession et s'en servir soit pour sa conduite envers certains, soit pour la direction générale de la maison ?

5° *Extra casum reparandi defectus in confessione*, le confesseur peut-il rappeler un pénitent absous et déjà sorti du confessional, pour lui donner de nouveaux avis sur des fautes qu'il n'a connues que par la confession ? La permission tacite du pénitent suffit-elle ? Ne faut-il pas la permission expresse ?

R. — Pour répondre à ces questions, il importe avant tout de bien caractériser et de bien délimiter les fonctions et conséquemment les droits du supérieur et du confesseur, en ce qui concerne la confession des élèves.

Le supérieur a charge de procurer en cette matière l'observation des règlements de la maison, ou, à défaut de règlement, de procurer que les élèves s'approchent des sacrements aux intervalles regardés communément comme répondant aux besoins ordinaires de la jeunesse. Cette fréquentation des sacrements a son côté extérieur par lequel elle relève de son gouvernement. Mais là s'arrête sa mission, et son pouvoir.

Le confesseur a charge de recevoir, d'entendre les pénitents qui s'adressent à lui, et d'agir avec eux au for interne, sans pouvoir user aucunement de ce qui tient à la confession pour aider le gouvernement extérieur de la communauté. Le fait de se confesser est de lui-même une chose extérieure, mais il peut aussi avoir un rapport très intime avec la confession elle-même et entrer ainsi dans le domaine réservé du for interne.

Qu'un élève aille trouver son confesseur, on peut le constater extérieurement, et le confesseur peut le témoigner ; qu'il se confesse effectivement, c'est une chose qui peut intéresser le secret sacramentel.

Cela posé, on peut ainsi répondre aux questions posées :

Ad I. Le supérieur peut, d'ordinaire, sans inconvénient, demander aux confesseurs la liste des élèves qui ont coutume de s'adresser à eux : c'est une chose tellement extérieure et si facile à connaître par d'autres moyens, que le confesseur peut la dire sans inconvénient. Mais il y aurait ordinairement inconvénient grave à leur demander de faire connaître ceux qui s'adressent à eux accidentellement. Un élève peut sentir le besoin de s'adresser à un confesseur extraordinaire : de règle générale, il lui serait pénible et odieux que le confesseur fît connaître la chose.

Quant au nombre de fois que les élèves se confessent et aux intervalles des confessions, le supérieur peut demander s'ils se confessent ou plutôt s'ils vont trouver leur confesseur aux intervalles réglementaires, et ordinairement le confesseur peut répondre ; mais il y a parfois à être prudent à ce sujet. Il ne peut exiger que le confesseur soit plus explicite, parce qu'il est des cas où le confesseur ne pourrait le renseigner sur le nombre exact des confesions et que, quand il y a danger pour quelques cas particuliers, il faut s'abstenir de règle générale.

Ad II. Le supérieur peut exiger des élèves qu'ils lui fassent connaître leur confesseur habituel, à cause du côté extérieur des démarches qu'ils ont à faire pour l'aller trouver. Il peut aussi s'assurer auprès d'eux s'ils se confessent aux intervalles réglementaires.

Mais aller plus loin et les questionner sur le nombre exact de leurs confessions, sur les confessions extraordinaires qu'ils pourraient avoir faites, serait entrer dans une question de for interne dont le supérieur ne doit pas s'occuper.

Ad III. Le supérieur peut bien faire venir les élèves chez lui une fois par mois, ou même plus souvent, pour leur donner de bons avis. Mais la direction strictement dite, celle qui regarde leur conscience, n'est pas de sa compétence ; il sortirait de son rôle en s'en occupant.

Mais il y a, en dehors de la direction au point de vue de la conscience, une quantité d'autres choses dont le supérieur peut traiter utilement avec les élèves et qui rentrent dans sa compétence : les études, le bon esprit, l'exactitude et l'obéissance en tout ce qui intéresse le gouvernement extérieur de la maison, les rapports entre élèves et maîtres, des élèves entre eux, le bon maintien et les bonnes manières, etc. Voilà un champ très vaste où le zèle du supérieur peut se mouvoir sans empiéter sur celui du for interne.

Ad IV. User du secret sacramentel pour régler sa conduite envers des tiers et pour le gouvernement d'une maison, serait pour un confesseur un sacrilège et une manière détestable d'agir.

Il ne s'en faut que très peu qu'il ne soit aussi mal de se servir à ces fins d'une connaissance obtenue dans des entretiens de direction. Si le secret sacramentel ne s'y trouve pas engagé, il y a au moins un secret naturel qui est sacré, lui aussi, et qui, par la nature de ce qui en est l'objet, approche de très près le secret sacramentel. Aussi n'hésiterais-je pas à qualifier de détestable cette manière d'agir.

Si des entretiens de cette nature révélaient au supérieur des désordres auxquels il serait nécessaire de porter remède, le supérieur devrait voir quelle obligation l'élève aurait de lui dénoncer les faits ; mais cette dénonciation devrait alors lui être faite extérieurement, de telle sorte qu'il pût s'appuyer pour agir, non pas sur la connaissance acquise par la direction, mais sur la dénonciation extérieurement faite par un autre moyen. On comprend facilement quelle délicatesse aurait son rôle dans ces conditions.

Le mieux est que le supérieur se renferme dans ses attributions de supérieur et s'abstienne de toute direction de conscience. Sans doute le décret *Quemadmodum* ne s'applique pas aux établisse-

ments d'instruction ; mais il est bon et sage de s'en inspirer, parce que les inconvénients auxquels il a pour but de remédier dans les communautés religieuses, peuvent se produire dans les pensionnats et autres établissements scolaires.

Ad V. La permission doit être expresse et non pas seulement tacite. Car, la confession étant terminée, le confesseur n'a plus aucun droit sur ce qui en a fait la matière, et il serait désagréable au pénitent de s'entendre parler, sans sa permission expresse, de ce qu'il a révélé en confession.

Q. — Peut-on conserver dans une communauté cloitrée les deux usages suivants :

1° Faire, à son entrée en religion, la confession générale de ses fautes à la Mère Prieure ? L'obligation de l'ouverture du cœur a été supprimée des constitutions ; des notes le rappelant ont été ajoutées au bas des pages ; mais l'usage se conserve, appuyé sur la maxime que l'ouverture d'âme envers la Prieure est l'esprit même de l'Ordre, et les Sœurs paraissent satisfaites de s'y conformer : « Nous ne sommes tranquilles, disent-elles, que lorsque nous avons fait notre confession générale à la Mère. »

2° Faire, chaque année, sa retraite de dix jours (retraite particulière) sous la direction *exclusive* de la Mère Prieure ? Pendant cette retraite, la religieuse ne verra pas le confesseur, auquel on demande à l'avance l'autorisation de communier.

La Mère Prieure ne prend-elle pas trop la place du confesseur dans ces deux cas, et ces pratiques ne sont-elles pas de nature à amoindrir sensiblement la légitime et nécessaire influence du prêtre ?

R. — Ad I. Le Saint-Siège ne veut pas que les postulantes *soient obligées* de faire à la supérieure générale la manifestation de toute leur vie passée.

Dans une question aussi délicate, nous ne voulons pas affirmer sans apporter nos preuves.

Dans son modèle de *Constitutions*, Mgr Battandier parle de la confesion générale des postulantes et démontre qu'elle doit être faite au confesseur, et non à la supérieure générale :

Les postulantes feront, avant d'entrer au noviciat, et si le confesseur le juge à propos, une confession générale.

La confession générale est prescrite par la Bulle *Cum ad regularem*, de Clément VIII, § 6 : « *Statim atque novitii ad habitum recepti et in locum novitiatus introducti fuerint, per generalem omnium peccatorum confessionem, totius anteactæ vitæ conscientiam discutiant et expurgent.* » La bulle fixe cela à l'entrée du noviciat, car le postulat n'existait point alors. Maintenant, l'institution de ce premier temps d'épreuve a fait rapporter cette prescription comme une préparation à la prise d'habit.

Mais cette confession générale pourrait être, pour des âmes timorées, la source de scrupules et d'agitations ; aussi est-elle laissée à la discrétion du confesseur : « *Confessio generalis peragenda semel tempore postulatus et novitiatus remittatur judicio confessarii.* » (*Sœurs de la Vierge fidèle, Bayeux*, 8 sept. 1896, ad 24). Et cette confession dispense complètement la novice de l'obligation qu'on voudrait lui imposer de faire connaître, soit à la supérieure générale, soit à la maitresse des novices, toute sa vie passée : « *Postulantes post ingressum in Societatem non tenentur manifestare magistræ vel superiorissæ generali totius anteactæ vitæ rationem et statum suæ conscientiæ.* » (L. c., ad 6). Ce qui rentre d'ailleurs dans les prescriptions du décret *Quemadmodum* [1].

La suppression de l'obligation dans les constitutions et l'avis inséré sur les exemplaires des dites constitutions sont déjà l'application du décret *Quemadmodum*. Mais ce serait insuffisant si l'obligation, supprimée dans les constitutions, subsistait en vertu d'un usage. Le décret n'exige pas seulement la correction des constitutions, mais encore celle des usages contraires : « Irritat pariter ac delet quoslibet de ea re usus et consuetudines etiam immemorabiles. »

Il doit donc être bien entendu que l'usage est maintenant sans aucune valeur : *Irritat* ; qu'il *n'existe même plus* en droit : *Ac delet ;* et qu'on ne peut le maintenir en fait.

Aucune maxime ne peut prévaloir contre une disposition aussi formelle du décret, et maintenir comme *obligatoire* l'ouverture d'âme dont il s'agit.

Mais ce que ni les constitutions, ni les usages, ni les maximes courantes ne peuvent imposer comme une obligation à toutes les novices, chacune de celles-ci conserve la liberté d'en user, si elle le juge bon, pour recevoir conseil et direction de sa supérieure, ainsi qu'il est dit à l'article III du décret *Quemadmodum*. Or la satisfaction que trouvent les novices à faire cette ouverture et dont elles témoignent ensuite spontanément, est un indice qu'elles ne la font pas à contre-cœur ; et dès lors qu'elles s'ouvrent *libere ac ultro*, tout est dans l'ordre.

Ad II. Nous n'avons rien à dire de cet usage d'une retraite particulière de dix jours sous la direction de la Mère Prieure, à la seule condition qu'elle se pratique sans mettre la religieuse dans la nécessité de faire l'ouverture de conscience à la Prieure : la chose, bien que difficile, n'est pas impossible.

Mais, au cours de cette retraite, il peut arriver que la religieuse ait besoin de faire des ouvertures intimes et qu'elle répugne à les faire à la Prieure ; elle peut avoir à demander des décisions que la Prieure ne peut lui donner ; il peut se faire qu'elle soit embarrassée pour ses communions, et la Prieure est sans mission sur ce point. Il nous semble que la direction *exclusive* attribuée par l'usage à la Prieure, ne saurait aller jusqu'à empêcher la religieuse de communiquer, si elle le désire, avec son confesseur : cela, il est vrai, n'est pas prévu en propres termes dans le décret *Quemadmodum*, mais ressort du sens général de l'article IV, qui ne permet pas de refuser aux religieuses un confesseur même extraordinaire et veut qu'elles puissent *facilement* recourir pour le sacrement de pénitence à leur confesseur ordinaire.

On peut dire que la religieuse attendra la fin de sa retraite pour soumettre au confesseur ce qu'elle aurait à lui communiquer. Si cette attente peut être

[1] *Guide canonique*, n. 78.

sans inconvénient, rien de mieux ; mais il serait difficile d'affirmer *a priori* qu'il en sera toujours ainsi dans tous les cas particuliers.

Que les choses se passent conformément à la lettre et à l'esprit du décret *Quemadmodum*, et l'influence, ou, pour parler plus exactement, l'action légitime du prêtre n'aura pas à en souffrir. Son rôle consiste essentiellement à bien administrer les sacrements et à pourvoir par de sages décisions à la conscience des religieuses. Lors même que celles-ci se sont entretenues spontanément de leur intérieur avec la Mère, c'est à lui qu'appartient la décision à prendre en rapport avec les besoins et les dispositions de chacune. La Mère Prieure ne peut qu'appuyer ses solutions, et engager les religieuses à lui soumettre les questions qui relèvent de lui. De son côté, il ne peut priver les religieuses de la faculté qui leur est reconnue par le décret, de s'ouvrir à leur supérieure, sous prétexte de conserver intacte sa propre influence. Outre qu'il n'en a pas le droit, il ne réussirait pas à empêcher ces communications spontanées que les sœurs savent leur être permises ; il priverait son ministère d'une aide précieuse ; et il compromettrait, par cette défense abusive de ses droits, l'influence qu'il prétendrait sauvegarder.

Q. — Est-il requis, pour gagner les indulgences attachées aux divers scapulaires, de porter ces scapulaires, comme on dit vulgairement, « sur la peau » ?

R. — La Sacrée Congrégation des Indulgences laisse toute liberté pour porter le scapulaire sur le corps ou sur les vêtements. En voici la preuve, dans la décision du 12 mars 1855 :

« ...2° An parvi habitus seu scapularia sint necessario immediate super corpus deferendi, ita ut illud physice tangant, vel an super vestes retineri possint ?

« Resp. — Ad 2m : Negative ad primam partem ; Affirmative ad secundam [1]. »

Q. — Dans les déclarations (n° 3) de Pie IX, en date du 19 juin 1858, faites à la demande du supérieur général des Carmes déchaussés, il est dit : « Verum eadem *simplicia vota solvi etiam possunt* ex parte Ordinis in actu dimissionis Professorum, ita ut data dimissione professi *ab omni dictorum votorum vinculo et obligatione eo ipso liberi fiant.* » Or je demande, si après le décret du 4 juillet 1898, les profès de vœux simples (d'un ordre religieux proprement dit, où la plupart des religieux sont laïcs) sont encore par le fait même de leur renvoi de l'ordre, libres de tout lien et de toute obligation ?

R. — Le pape Pie IX, par ses Lettres encycliques *Neminem latet*, du 19 mars 1857, imposa, après le noviciat, un stage de trois ans au moins dans les vœux simples.

Cette constitution ne vise que les Ordres réguliers proprement dits ; mais dans les Ordres réguliers elle s'applique aux laïques et aux convers, comme il est facile de s'en convaincre à la lecture du § *Peracta probatione*.

Le 12 juin 1858, le Souverain Pontife déclara que ces vœux simples se trouvaient dissous par le fait même du renvoi du religieux avant les vœux solennels.

Or le décret du 4 juillet 1898, que nous avons donné la même année, page 1022, ne s'occupe que des religieux non ordonnés ayant fait des vœux simples perpétuels dans un institut à vœux simples, et non des religieux non ordonnés faisant partie d'un institut à vœux solennels.

Quelle est donc la situation de ces religieux laïques dans les ordres réguliers proprement dits à vœux solennels ?

S'ils sont renvoyés pendant la période de leurs vœux simples, qui est de trois ans au moins et peut être prolongée suivant les constitutions, ils sont déliés de tous vœux.

Si l'expulsion n'a lieu qu'après les vœux perpétuels, les vœux ne sont pas dissous et le religieux renvoyé est obligé ou d'en garder la substance, ou de s'adresser au Saint-Siège pour en obtenir la dispense.

Q. — A quel moment commence l'obligation d'acquitter une messe perpétuelle et quotidienne ?

Est-ce au moment où le capital est versé, ou bien un an après, quand les intérêts seront échus ?

R. — A la vérité les intérêts ne sont échus qu'à la fin de l'année ; mais ils courent à partir du premier jour. Si, au cours de l'année, celui à qui incombe l'acquit des messes cessait d'en être chargé, il aurait droit à percevoir les intérêts depuis le premier jour. De même si le capital cessait, au cours de l'année, d'être productif d'intérêts.

Par conséquent, la charge d'acquitter les messes à laquelle répond le droit de percevoir les intérêts, commence à obliger dès le commencement de l'année.

A la fin de l'année le prêtre touchera les intérêts comme honoraires des messes acquittées, et non comme honoraires des messes à acquitter.

Il n'y a pour lui qu'un inconvénient : celui d'attendre à la fin de l'année les honoraires de ses messes de chaque jour. Cet inconvénient est balancé par certains avantages, comme celui d'avoir des intentions assurées pour l'année entière, et d'autres possibles.

Q. — Les litanies sur feuilles volantes sans *imprimatur* n'étant pas défendues *ipso facto* aux fidèles (*Ami*, 1898, page 827), est-il bon de les leur donner, ou bien ne serait-il pas plus sage de s'en abstenir ? Il va sans dire que je ne parle pas de litanies étranges, j'allais dire excentriques et ridicules, mais de litanies comme celles de la Résignation, par exemple, de l'Œuvre de Saint-Paul à Bar-le-Duc.

R. — D'après l'article 19 de l'Index, les litanies ne peuvent être imprimées sans l'approbation de l'Ordinaire : « Litaniæ omnes, præter antiquissi-

[1] *Decreta auth.*, n. 367, ad 2. — Cf. Tachy, *Traité des Confréries*, 2e éd., n. 173.

mas,... non edantur sine revisione et approbatione Ordinarii. »

Quel est le sort des litanies publiées sans approbation ? — D'après la doctrine enseignée par M. Péries, toutes les litanies non approuvées seraient défendues, même pour l'usage privé. Le P. Vermeersch distingue entre les litanies publiées en *brochures* ou en *livres*, et les litanies publiées sur des *feuilles volantes*. Les dernières seraient permises aux fidèles, même sans approbation ; et les premières seraient défendues si elles ne portent pas d'*imprimatur :*

« Ex canone generali tradito, n. 11, 13, defectus necessariæ approbationis non prohibet usum *folii* vel *scripti* litanias exhibentis, dum ex articulo 20 vetatur usus *libelli* vel *libri* litaniarum[1]. »

C'est aussi l'avis de Pennacchi, Gennari, etc.

On peut donc suivre cette opinion en pratique. Toutefois, si l'on peut garder des litanies publiées sur des feuilles volantes sans permission, n'est-il pas plus conforme à l'esprit de l'Eglise de ne pas en acheter de nouvelles non munies de l'*imprimatur*, afin d'obliger les éditeurs à tenir compte de la loi ecclésiastique ?

LITURGIE

Q. — 1° L'*Ami du Clergé* du 8 octobre 1896, p. 878, cite un décret du 8 juin 1896 ainsi conçu :

« An altare enormiter fractum, sed firmiter cæmentatum, ...valide ac licite consecrari possit ?

« Resp. : Negative, scilicet non potest... valide et licite consecrari. »

Cependant dans le numéro du 18 novembre 1897, p. 991, l'*Ami du Clergé* dit qu'une pierre d'autel peut être formée de plusieurs morceaux cimentés, et s'appuie sur une réponse au vicaire apostolique du Cap (20 mars 1869).

Est-ce que la nouvelle décision n'annule pas l'ancienne ?

Chose assez curieuse : dans le *Collectanea* de la Propagande, est cité un décret du 20 mars 1869 qui dit le contraire de l'*Ami*.

2° De même pour un décret du 12 septembre 1857, *Molinen.* : « Utrum altare possit consecrari, quin prius ipsa Ecclesia consecretur ? » — Je trouve : *Negative*, dans le *Collectanea* de la Propagande ; *Affirmative* au contraire dans le *Collectanea* des Missions Etrangères. Quelle est la vraie formule ?

R. — Ad I. *Décret du 20 mars 1869.* — Ce décret, que nous avons cité en 1897, à la page 991, était emprunté à la collection de Gardellini, publiée par l'imprimerie de la Propagande. On peut le lire dans l'*Appendix* IV, p. 21, n. 5437. En voici le texte complet :

Vicariatus Apostolici Capitis Bonæ Spei Districtus Orientalis. Rmus D. Patritius Moran, Episcopus Dardanen. et Vicarius Apostolicus Capitis Bonæ Spei Districtus Orientalis, Sacræ Congregationi de Propaganda Fide sequens proposuit Dubium, nimirum : Altare enormiter fractum, sed postea firmiter cœmentatum consecravi. At Altare aliud simili modo fractum consecrare, dubio de validitate primæ consecrationis exorto, renui. An ne prima consecratio valida habenda sit ? Et si responsio affirmativa reddenda est, an ne ad secundum consecrandum procedere possim ?

Quum autem prædictum Dubium a memorata Sacra Congregatione ad hanc Sacrorum Rituum fuisset transmissum pro opportuna solutione, Eadem, referente infrascripto Secretario, audita Sententia in scriptis alterius ex Apostolicarum Cæremoniarum Magistris, rescribendum censuit : *Consecrationem primi Altaris validam esse, ideoque nec secundi Altaris invalidam fore si fieri vellet.* Atque ita rescripsit, die 20 martii 1869.

La réponse est assez longue et sa construction ne permet pas la confusion, assez facile d'ailleurs, entre *affirmative* et *negative*. La nouvelle édition des *Decreta authentica* ne contient pas ce décret n. 5437 ; mais elle donne le précédent qui est pour elle 3206, et le suivant qui porte le n° 3207.

Il faut donc en conclure qu'elle abandonne cette jurisprudence, et l'on doit s'en tenir au décret du 8 juin 1896, qui fait loi désormais.

Maintenant, comment expliquer que deux recueils, imprimés sous les yeux de l'autorité ecclésiastique à Rome même, renferment des textes absolument opposés du même décret ? Mystère. *Errare humanum est :* c'est le cas de le dire.

Ad II. *Décret du 12 septembre 1857, ad XVI.* — Ce décret portait le n. 5251, ad XVI, Molinen. dans l'ancienne collection. En voici le texte :

« Utrum in Ecclesia tantummodo benedicta altare possit consecrari, quin prius ipsa Ecclesia consecretur ? — Resp. : *Affirmative.* »

La nouvelle collection, au n. 3059, ne reproduit que 28 questions sur 32 de ce décret. Ad XV, on lit :

« Utrum in Ecclesia tantummodo benedicta altare possit consecrari quin prius ipsa Ecclesia consecretur ? — Resp. : *Affirmative.* »

La leçon donnée par les *Collectanea* des Missions Etrangères est donc conforme au texte de la Sacrée Congrégation des Rites. Comme la nouvelle Collection des Rites est authentique au sens canonique du mot, c'est-à-dire que ses décrets font loi par là-même qu'ils y sont insérés, et qu'elle est d'ailleurs postérieure à la collection de la Propagande, c'est sa leçon qu'on doit suivre, pensons-nous.

Q. — Est-il permis de dire une messe basse de *Requiem* un jour qui n'est pas semi-double ou simple :
1° Le jour du décès d'une personne ?
2° Le jour anniversaire de la mort ou sépulture ?

R. — 1° On peut dire une messe basse de *Requiem* le jour du *décès* d'une personne, le corps étant présent ou même étant absent, qu'il soit enseveli ou non, tous les jours, excepté les fêtes doubles de 1re classe, les jours qui empêchent ces fêtes, et les fêtes de précepte.

2° La messe *basse* pour le jour *anniversaire* ne jouit pas de ce privilège, et par conséquent ne peut

[1] Vermeersch, *Dissertatio de prohibitione*, p. 93, 2e édition.